

Entrando a las páginas de este texto, uno podrá encontrar el magnifico trabajo del doctor Federico Kauffman Doig quien realiza un estudio sobre la noción de la muerte entre los antiguos peruanos para lo cual cita a algunos cronistas de los siglos XVI y XVII, del mismo modo Amadeo Valer Farfán, realiza una reflexión acerca de la momificación en el periodo Inka, y al mismo tiempo plantea la cuestión de alma en este mismo periodo, cuyo trabajo esta respaldado por una excelente bibliografía. Así mismo, se hace presente el trabajo del bachiller en Historia, Kevin Baca García, con un trabajo bien estructurado y de fácil lectura sobre el tema de la muerte en Ande Cusqueño. Por último, debemos de mencionar los comentarios realizados por investigadores universitarios de Historia, Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, sobre la cultura funeraria.

ANTONIO LLOCLLA
Escuela Profesional de Historia-UNSAAC



Escuela Profesional de
Historia



Escuela Profesional de
Arqueología

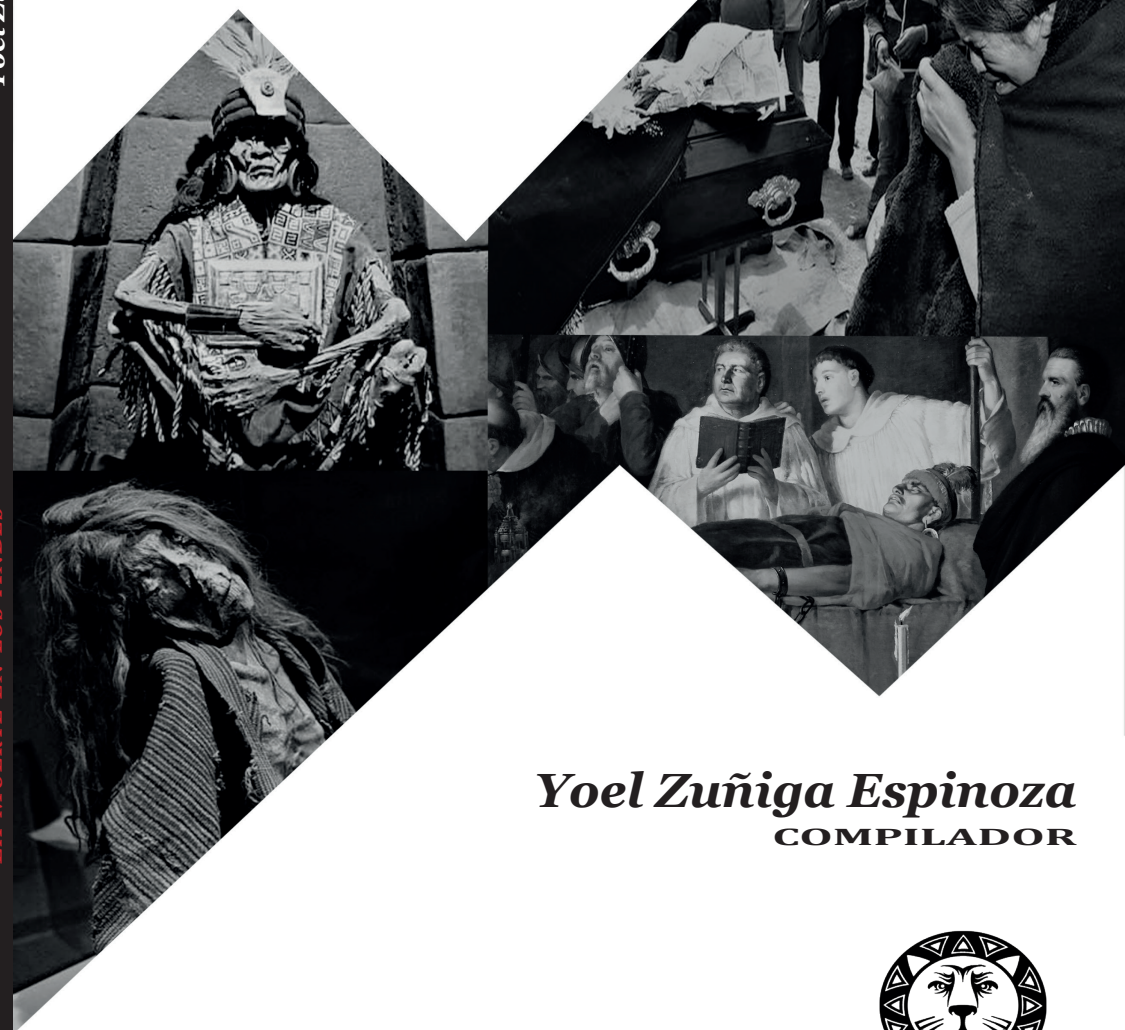


Yoel Zuñiga Espinoza

LA MUERTE EN LOS ANDES

LA MUERTE EN LOS ANDES

UNA MIRADA MULTIDISCIPLINARIA



Yoel Zuñiga Espinoza
COMPILADOR



LA MUERTE EN LOS ANDES

UNA MIRADA MULTIDISCIPLINARIA

LA MUERTE

EN LOS ANDES

UNA MIRADA MULTIDISCIPLINARIA

Yoel Zuñiga Espinoza
COMPILADOR



INAUD
EDITORES

LA MUERTE

EN LOS ANDES

UNA MIRADA MULTIDISCIPLINARIA

- © Yoel Zuñiga Espinoza-Compilador
- © Editado por: Inaudi Editores de Antonio Lloclla
Ovalo Miravalle s/n Cusco-Cusco-Perú
antonio.16gk@gmail.com
cel: 988-464632

Antarqi Instituto Académico Cultural

provee algunos artículos y apoya con la difusión

Libro electrónico

disponible en: **sites.google.com/unsaac.edu.pe/antarqi**

Primera Edición: noviembre de 2020

Cuidado de Edición: Antonio Lloclla

Cubierta y diseño de interiores : Inaudi Editores

ISBN: 978-612-48028-2-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú:
N° 2020-08290

Hecho en Perú

Piru llaqtapi ruwaspa qillqasqa ima

Made in Perú

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
MOMIFICACIÓN, POSICIÓN DEL CUERPO DEL DIFUNTO Y POSIBLE “ALMA” EN LA ÉPOCA INKA <i>Amadeo Valer Farfán</i>	13
SINCRETISMO IDEOLÓGICO: OFRENDAS Y RITUALES A LOS DIFUNTOS <i>Juan Gabriel Soncco Bellido</i>	19
VISIÓN DE LA MUERTE EN LAS COMUNIDADES ANDINAS <i>Yidda Arenas Chuchullo</i>	25
LA FIESTA DE LOS MUERTOS <i>Yoel Zuñiga Espinoza</i>	29
EL AYER DE LOS INCAS REFLEJADO EN EL HOY Y EL MAÑANA DE LOS PUEBLOS DE LOS ANDES <i>Emili Melina Tecsí Tejada</i>	33
PERSPECTIVA DE LA MUERTE EN LAS COMUNIDADES CAMPELINAS <i>Sulma Melendez Huamani</i>	39

ULTRATUMBA ENTRE LOS ANTIGUOS PERUANOS

Federico Kauffmann Doig

43

LA MUERTE EN EL ANDE CUSQUEÑO

Kevin Baca García

65

PRESENTACIÓN

Siendo uno de los lineamientos primordiales de ANTARQI – Instituto Académico Cultural, el de organizar eventos académicos de calidad y al mismo tiempo fortalecer la formación profesional de los miembros del Instituto y que este tenga una proyección hacia la sociedad, es que se organiza el primer Simposio Nacional cuya temática lleva por título: *La Muerte en los Andes, una mirada multidisciplinaria*. Producto de este Simposio es que se edita, el presente libro, en la cual se reúne las ponencias dadas en el evento; además se incluye los trabajos de los integrantes de Antarqi Instituto Académico Cultural.

Con la publicación de este libro compilatorio, se busca que las ponencias dadas se puedan materializar en ella y de esta manera llegar a un público mucho mayor, decimos esto porque de nada serviría organizar un evento, como lo hacen muchos grupos, a veces de manera semanal, y que la información brindada en ella se queda ahí, simplemente como una exposición más; pero ANTARQI busca que esa información se universalice y que pueda ser utilizado tanto por estudiantes, profesionales y público en general, es decir que esté al alcance de todos cuando lo necesiten.

Entrando ya a las páginas de este texto, uno podrá encontrar el magnífico trabajo del doctor Federico Kauffman Doig quien realiza un estudio sobre la noción de la muerte entre los antiguos peruanos para lo cual cita a algunos cronistas de los siglos XVI y XVII, del mismo modo

Amadeo Valer, realiza una reflexión acerca de la momificación en el periodo Inka, y al mismo tiempo plantea la cuestión de *alma* en este mismo periodo, cuyo trabajo está respaldado por una excelente bibliografía. Así mismo, se hace presente el trabajo del bachiller en Historia, Kevin Baca García, con un trabajo bien estructurado y de fácil lectura sobre el tema de la muerte en el Ande Cusqueño. Por último, debemos de mencionar los comentarios realizados por estudiantes universitarios sobre la cultura funeraria.

Para finalizar es de saber que el texto estará a vuestro alcance en las diferentes plataformas digitales y que posteriormente lo podremos encontrar en una versión impresa. Y como dijimos en el primer número de la revista ANTARQI, esperamos que este libro pueda enriquecer vuestros conocimientos y disfruten con su lectura.

Antonio Lloclla

Cusco, 25 de noviembre de 2020

A la memoria de
Julia Bertha Concha Figueroa,
amiga, compañera y madre de sonrisa indeleble

A la memoria de
Marco Antonio Alvarez Ylasaca
maestro, amigo, persona inteligente y decente



Momificación, posición del cuerpo del difunto y posible “ALMA” en la Época Inka

Amadeo Valer Farfán

Escuela Profesional de Arqueología-UNSAAC

Hasta la fecha no se han realizado muchos estudios acerca de la momificación Inka, aunque se da por sentado que se empleó hierbas tales como la muña, *Minthostachys mollis*; el molle, *Schinus molle* y la coca, *Erythroxylum coca* y probablemente la sal, *cloruro de sodio*. Está claro que los Inka creían en la vida después de la muerte, por ello los muertos seguían siendo alimentados y acicalados. A Garcilaso le causo mucha admiración ver como las momias de los gobernantes Inkas, capturados por Polo de Ondegardo, antes de su partida del Qosqo hacia la ciudad de los Reyes (Lima), por hallarse en buen estado de conservación; Kauffmann, menciona que las momias debieron ser llevadas cerca de las nieves y allí facilitar el secado de la carne y posiblemente después le colocaban el betún que menciona el padre Acosta (Kauffmann Doig, 1978, pág. 649). «El culto al difunto (paqarisca), comenzaba desde que expiraba. Para el velatorio se preparaba mucha comida y bebida, a fin de ofrecerla a los concurrentes; el muerto mismo recibía su dotación. Se le lloraba y cantaba sus virtudes y, luego del “entierro” o de su colocación en una cueva o machay se observaba diversos ritos, para evitar que “volviese” (el alma) a la casa. Los viudos y las viudas no podían contraer nuevas bodas hasta pasado un tiempo.» (Kauffmann Doig, 1978, pág. 648). Un dato etnográfico interesante nos fue proporcionado por el antropólogo Rafael Warthon Calero, quien fue

testigo presencial del empleo del arrayán *Luma apiculata*, en el área rural de Ollantaytambo, donde se lavó el cuerpo del difunto con esta hierba muy conocida por sus propiedades astringentes, antiséptico y digestivo. Demostrando que parte de los rituales a los muertos persisten hasta la actualidad y más aún en el área rural.

Es común escuchar que los Inkas momificaban a sus muertos en “posición fetal”, porque creían en la reencarnación o en el renacimiento. Armando Valenzuela Lovon, escribe al respecto: «La momia en los entierros andinos lo condicionaban en posición fetal, por un principio ideológico: Así está en el vientre materno debe volver en igual posición a la Madre Tierra.» (Valenzuela, 2013, pág. 251). Nosotros ponemos en duda tales afirmaciones con el sustento siguiente; Juan José Vega y Luis Guzmán Palomino, al describir el rol del Inka como sacerdote en el Inti Raymi, citando a Garcilaso dan la siguiente descripción: «esperaban a que saliese el Sol y estaban todos descalzados y con grande atención mirando al Oriente, y en asomando al Sol se ponían de cuclillas (que entre estos indios es tanto como ponerse de rodillas) para adorarle, y con los brazos abiertos y las manos alzadas y puestas en derecho del rostro dando besos al aire...» (Vega & Guzmán, 1986, págs. 56-57). Lo que nos interesa de lo descrito líneas arriba es que la posición en cuclillas era la postura de reverencia en época Inka, por lo que la posición de cuclillas pudo confundirse en realidad con la posición fetal, además hoy sabemos acerca de la posición del feto gracias a las ecografías. Si bien es cierto que la posición de cuclillas debió ser confundida con la posición fetal corporal de la momia, este error es muy recurrente y no fue el único, ya que si analizamos los dibujos de Guaman Poma de Ayala, y en especial uno que muestra el mes de noviembre y la fiesta del “*aya markai quilla*”, o el mes de los difuntos, nos damos con una imagen en la cual el difunto se encuentra en postura de reposo o descanso, lo que ayuda a desbaratar la hipótesis de la posición fetal generalizada y mal interpretada y más bien fortalece la propuesta de que en el Inkario, hubo una creencia férrea en la

vida de ultratumba en la que el cuerpo físico momificado cumplía una función muy importante. En este contexto nos es necesario mencionar la situación de Atawallpa, cuando fue prisionero, quien de ninguna manera se convirtió al cristianismo por fe, pero si aceptó el bautismo únicamente para evitar la destrucción de su cuerpo, como nos lo recuerda Pedro Sancho, quien fue secretario de Francisco Pizarro, al mismo tiempo que recoge el regocijo de los seguidores del Inka al enterarse de que se había cambiado la sentencia. Sin embargo, se sabe que después no se cumplió con el trato y que se le quemó parcialmente, como informa el propio Sancho (Hernández, 2013, págs. 131-132). Betanzos, confirma que el cuerpo calcinado de Atahualpa es retirado por Cusi Yupanqui y enviado en andas a Quito, donde se encontraba Rumiñawi. En opinión de Betanzos, Rumiñawi estuvo preocupado por el traslado del cuerpo de Atahualpa a cargo de Cusi Yupanqui, pues pensaba que este se quedaría con el citado cuerpo para, en posición de él, intentar matarlo y quitarle el poder que tenía en Quito (Hernández, 2013, pág. 132). Esto no hace más que recalcar la importancia del cuerpo físico momificado y que de algún modo aún mantenía su jerarquía y poder entre sus súbitos. Por ello eran partícipes activos del calendario ritual, en las cuales siempre están presentes los «señores muertos», también sintonizan con el curso del sol: el Inti Raymi equivale al solsticio de junio y el Cápac Raymi al de diciembre.

Así Molina describe detalladamente el camino ritual tomado por el inka, las estatuas de los dioses, los «cuerpos embalsamados» y la peregrinación a las estaciones que parecen corresponder a los lugares que frecuentaba el soberano (Kaulicke, 2016, pág. 34). En caso de que la momia se perdiera por uno u otro motivo su cuerpo, se contaba con su Huauqui (doble) se trataba de un bulto que eran elaborados con las uñas y cabellos que se le extrajo en vida al gobernante, estas parecen tener casi la misma importancia que la propia momia (*mallqui*).

La idea de que los pobladores andinos prehispánicos estaban compuestos por un cuerpo y un alma y que el segundo los diferenciaba de los demás seres se asume casi sin mayores cuestionamientos desde el siglo XVI, pues para los primeros informantes sobre el mundo andino y que habían nacido en la Europa cristiana del siglo XV, todos los hombres estaban compuestos de un cuerpo y un alma debido a que la tradición cristiana consideraba la posesión del alma racional aristotélica, cristianizada posteriormente por Santo Tomás, como la condición fundamental de la humanidad (Hernández, 2013, pág. 125). Por ello, un intento real de evangelizar a los indígenas por parte de distintas órdenes religiosas católicas algunas con más ahínco que otras, se denota que hubo intentos de relacionar términos autóctonos que significaran alma o algo parecido tales como *nuna* o *kamay* (aliento, soplo), entre otros. Pero que en realidad parecen tener otros significados, como lo describe Estenssoro, para los indígenas la vida en el más allá sigue ligada a sus cuerpos y a la satisfacción de las necesidades materiales de los mismos. Por ello Agustín de Zárate cuenta que los indios suplican a los españoles que no destruyan ni esparzan los huesos de los difuntos cuando saquean sus tumbas (Hernández, 2013, pág. 131). Por último, la antropología científica, ha demostrado la existencia de términos en áreas rurales ligadas a lo inmaterial o a energías más allá de lo físico, tales como el *rual* o *enqa*, que son aproximaciones aunque no certeras del concepto “alma”, pero lo que sí está claro es que en época Inka y que sobrevive hasta nuestros días, es que la vida de ultratumba esta férreamente ligada al cuerpo físico del difunto, quien debe ser tratado como si estuviera vivo, este enraizamiento ideológico es visible en las tradiciones y costumbres que se ven reflejadas en el día de los muertos (1° de noviembre), donde se festeja, se brinda y se come con los difuntos, al costado de su sepulcro o tumba.



Figura 01, momias o mallquis Inkas, que no tuvieron la tan mentada posición “fetal”, sino la posición en cuclillas o de descanso.



Figuras 02 y 03, dos ilustraciones del cronista indígena Guaman Poma de Ayala, que confirman, que al menos a la realeza Inkaika se le conservaba en posición de reposo y no en posición fetal.

Bibliografía

ANGLES VARGAS, V. (1970). *P'ISAQ Metrópoli Inka* (Primera ed.). Lima, Lima, Perú.

HERNÁNDEZ, F. (2013). *LOS INCAS Y EL PODER DE SUS ANCESTROS* (Primera ed.). Lima, Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

KAUFFMANN DOIG, F. (1978). *MANUAL DE ARQUEOLOGIA PERUANA* (Sexta ed.). Lima, Lima, Perú: IBERIA, S.A.

KAULICKE, P. (2016). *MEMORIA Y MUERTE EN EL PERÚ ANTIGUO* (Segunda ed.). Lima, Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

RENDÓN, M. (1960). El Pachatusan. En M. RENDÓN, *Leyendas del Valle Sagrado de los Incas* (Primera ed., págs. 115-129). Cusco, Cusco, Perú.

VALENZUELA, A. (2013). *RUTAS TURÍSTICAS DEL CUSCO* (Segunda ed.). (J. L. Gonzales, Ed.) Cusco, Cusco, Perú: JL editores.

VEGA, J., & GUZMÁN, L. (1986). *EL INTI RAYMI INCAICO. BOLETIN DE LIMA*(45), 49-65.

Sincretismo ideológico: ofrendas y rituales a los difuntos

Juan Gabriel Soncco Bellido
Escuela Profesional de Historia-UNSAAC

Introducción

El siguiente trabajo, se aboca en identificar y definir las tradiciones propiamente ancestrales y foráneas, en relación a las ofrendas y rituales de los difuntos establecidos desde la conquista. Efecto de ello, se evidencia la mezcla y aplicación mutua en las épocas actuales, de lo cual, trataré de analizar y comprender, a través de la comparación de lo ancestral con lo occidental, definiendo cuanto a variado la mentalidad de la población con respeto a la concepción y celebridad a los difuntos.

Sincretismo de ritualidad y ofrendas a los difuntos

En la actualidad, la ritualidad y festividad que se emplea en relación a los difuntos ya sea por su partida o visita, se observa una expresión viva y latente de la mezcla de dos culturas entre lo ancestral y lo foráneo, que son resultados del conflicto y prevalencia; producto de conquista española. Del cual, Richar Parra menciona “Los ritos al ser expresiones mágicos y religiosos, retratan la cultura, la cosmovisión de la sociedad y la relación del hombre con su comunidad y su medio ambiente” (Parra Robledo, 2016).

La muerte de una persona, simboliza una continuidad a ultratumba. “Como los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con

cuánto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa” (Cieza de León, 2005, pág. 256). Podemos comprender que la mentalidad del hombre andino, no solo se definía su vida en el mundo terrenal sino también, en la ultratumba, comprendían que después de la vida continuaba otra del cual debían de prepararse. Según relata Calancha, citado por Valcárcel, menciona “El alma o ánima van a una tierra llamada Upamarca o tierra muda, para cruzar se tenía que pasar el rio atravesando por un puente acompañado de un perro” (Valcárcel, 1985, pág. 197) actualmente prevalece esta mentalidad dentro de la población.

Los familiares serán los encargados de realizar los rituales de la partida del difunto, entre llantos y dolores. Dentro del proceso ritual, se inicia con la limpieza que consiste en el lavado y de vestirlo con atuendo adecuado, después procedería con el velorio, una ceremonia entre rezos y despedidas que quebrantan lazos para que no les molestara dicho difunto. Asimismo, ofrendan flores y recordando sus acciones en lo que fue en vida, entre bebidas y comidas e imprescindiblemente acompañado del alcohol, coca y cigarro. Posteriormente se procede con el entierro, un desarraigo material pero no espiritual entre el familiar y el difunto ya que su alma prevalece en este mundo, entre rezos. Una vez enterrado proceden con músicas de despedida acompañado de llantos y sufrimiento, pero sigue el alma. Por último, la ceremonia de los ocho días. Durante estos días, se realiza el lavado y la quema de las cosas pertenecientes al difunto, para no dejar ninguna esencia de él que le impediría cruzar al otro mundo. El agua y fuego serán elementos purificables. Antes de enterrar, se daba una misa con el motivo de librar sus pecados ya que no tuvo oportunidad de confesarlo, al igual que, para el octavo día realizan otra misa, pero en este caso para guiar en la dirección correcta al difunto. Reproduciendo la reciprocidad, en el que ayuda a cruzar al otro mundo y buscar su estabilidad y conexión con sus ancestros.

Con lo descrito anteriormente, hemos de hallar las aplicaciones ancestrales. Claro está, que los rituales y ofrendas a los difuntos se dieron

desde los momentos inmemoriales. “Hay otra mucho más común y general en todas las Indias de poner comida y bebida a los difuntos sobre sus sepulturas y cuevas, y creer que con aquello se sustentan” (Acosta, 2008, pág. 160). En cuanto a la entrega de comidas al difunto para que se alimente, procede con la quema para así poder comer su esencia del alimento, además está acompañado de música y entierro de animal, al igual que la quema y lavado de prendas. Como menciona Dávila “de la quema de ropas y la prevalencia del difunto por cinco días en el mundo terrenal” (Valcárcel, 1985).

En cuanto a lo católico, está en conjunto con lo andino las misas y rezos con la idea de encaminar a una salvación de los difuntos y el entierro. Respecto a la duración de la festividad de ocho días en comparación a lo que fue antes de la llegada de los españoles, la festividad duraba cinco días y el cuerpo era conservado en el hogar, creían que el alma esta todavía entre los vivos; ya para el quinto día procedían al entierro. Guamán Poma menciona que la ritualidad de la muerte del difunto duraba cinco días en las cuatro regiones del Tahuantinsuyo llamado “*pichicanmi*” día del entierro, al igual que el padre Calancha, a diferencia de Murua que menciona ocho días igual que Cobo, pero este último menciona en relación con los difuntos reales. Se puede presumir una variedad relativa en cuanto a la fiesta de duración a los difuntos, entre la población y la realeza.

La festividad de los muertos, tiene una fecha indicada para su celebración, que coincide con la fiesta tradicional católica que es el día de “todos los santos” y para el andino es conocido como Aya marcamay quilla “noviembre fecha de los muertos”.

En esta fecha, es cuando el difunto retorna al mundo de los vivos, una conexión de dos mundos. También es el día en que los parientes realiza una serie de preparativos para recibir al difunto. En el hogar se prepara una mesa escalonado de dos o tres peldaños, colocando en el altar una serie de ofrendas y que no debe de faltar las bebidas, comida y algunos alimentos que le gustaba al difunto y panes en representación zoomorfas,

y antropomorfas en este caso según la edad del difunto “*t’anta wawa*”. “Uno de los aspectos explicativos de las representaciones antropomorfas es la pérdida de la corporeidad del difunto y con las figuras de pan se les entrega una reconstrucción visual de su cuerpo en vida”. (Parra Robledo, 2016, pág. 12)

Cuanto baje el alma del difunto se alimenta por su largo viaje y se provisiona por su retorno, en cuanto al pan en forma de animal simboliza el medio de transporte de las ofrendas o guía de su retorno. La segunda ceremonia se da en la tumba, se vuelve a colocar las ofrendas y de esta manera logran despedirse entre músicas y rezos.

La festividad representa una conexión de lazo entre los vivos y los muertos. Respecto a la representación del pan en forma de caballo vemos que hay una simbiosis, ya que el caballo es un animal europeo ocultando el significado simbólico que asume el papel del medio de transporte de las ofrendas colocadas por las personas. Actualmente, la práctica del entierro de animales se conserva poco y recalcar que la tradición del ritual al difunto es variada entre lo urbano y lo rural.

Conclusión

Los diversos rituales y ofrendas a los difuntos, son prácticas mutuas de un sincretismo que actualmente se reproduce como reflejo de una cultura viva y latente entre los pensamientos de la misma población, que dan vida o continuidad de forma oral a las prácticas ancestrales, adaptada a lo foráneo.

Bibliografía

Acosta, J. (2008). *HISTORIA NATURAL Y MORAL DE LOS INDIAS* (Cyan, Proyectos y Producciones Editoriales, S.A ed.). Madrid.

Cieza de León, P. (2005). *CRÓNICA DEL PERÚ EL SEÑORÍO DE LOS INCA*. (E. Páez, Ed.) Venezuela.

Parra Robledo, R. (2016). *ABRAZAR LA TIERRA. El rito de los muertos en los andes*. Obtenido de <https://aries.aibr.org/storage/pdfs/1778/2016.AR0007310.pdf>

Valcarcel, L. E. (1985). *HISTORIA DEL PERU ANTIGUO A TRAVES DE LA FUENTE ESCRITA*. Lima: Juan Mejia Baca.

Visión de la muerte en las comunidades andinas

Yidda Adely Arenas Chuchullo
Escuela Profesional de Antropología-UNSAAC

De acuerdo al tipo de sociedad, la muerte va tener diferentes acepciones y se verá expresada de diferentes formas, esto va a depender mucho del medio geográfico en el que se encuentre dicha sociedad, pues la forma de expresar la ritualidad de la muerte de un hombre del altiplano será diferente a uno que vive en el valle. En ese sentido en ciertas sociedades las practicas mortuorias tomaran un papel fundamental dentro de las relaciones sociales, mientras que en otra solo será un evento simple. Pero existe un concepto, que lo podemos considerar general en todos los andes prehispánicos y contemporáneos, y es que la muerte no se considera como el final de la vida como en el mundo occidental, sino como una transición a otra etapa de la vida, a una vida cerca de los auquis, los apus y Viracocha.

Como ya lo había mencionado líneas arriba, el medio geográfico determinará las formas que tomaran los rituales mortuorios en los andes, pues como bien lo expuso Carl Troll en los Andes, cada 100 metros y cada grado al sur de la línea ecuatorial desde los 200 msnm varía el clima (Pease, 2015). Producto de esta variedad geográfica es que también se tiene variedad de expresiones inmateriales, en este caso ligado con la muerte. Esta transición de una faceta a otra de la vida, representa el ingreso al mundo del *Ukhu pacha*, desde donde se convertirá en un protector de la familia, e incluso puede ser considerado como *pakarina* o un intermediario entre los Apus y los hombres (Sánchez, 2017).

Los funerales tienen el carácter festivo. Por lo general en las comunidades andinas contemporáneas se suele gastar fuertes sumas de dinero, la presencia de los miembros de la comunidad es imprescindible; de este modo se hace notar la idea de que el muerto debe ser bien atendido, celebrado y despedido con todo lo que necesita. Es importante mencionar que todas esas atenciones no responden al temor de que el alma no descanse sino más bien al hecho que pasará a un nuevo mundo y se le debe despedir como debe de ser.

Pero antes de centrarnos en los rituales de la propia muerte debemos de conocer cómo es que se presagia la muerte de algún miembro de la comunidad; para lo cual el hombre andino conoce y entiende estos signos, que le genera gran angustia y preocupación; estos signos se expresan a través de diversas manifestaciones dentro de ellos podemos hablar de la mariposa negra que cuando entra en una casa, indica la muerte o el malestar de algún familiar cercano, asimismo es un indicador el hedor que emite el zorrino que se conoce más como *añas* en el contexto andino, o el canto del *puku puku* en las punas. Es importante mencionar que el alma del que va a morir, con anterioridad se les hace presente o dialoga a través de los sueños con familiares cercanos o con alguna persona con quien tiene alguna deuda, o también se da el caso donde un familiar cercano mientras descansa, a través del sueño puede sentir la presencia del alma percibiendo una sensación de presión (*alma ñit'iwan*). Partiendo de ese punto, los sueños nos pueden presagiar la muerte de algún pariente.

Ahora entraremos de lleno a los rituales mortuorios. En las etapas del funeral, se encuentra el velorio, es una práctica que es común entre las sociedades, pero en el contexto andino tienen algunas particularidades por ejemplo al preparar al difunto, al realizar las oraciones, las bebidas, entre otras. Es un espacio más que todo para entablar un diálogo muy cercano con el alma del difunto, todos los que acompañarán al alma, llevarán consigo velas con el fin realizar las paces por alguna falta pasada. En el velorio se consume algunas bebidas alcohólicas como la cerveza, el aguardiente, también se fuma cigarro y se mastica hojas de coca todo ello con el fin de evitar el *q'ayqa* que vendría a ser el malestar que ocasiona

el difunto en los asistentes lo cual puede ocasionar mareos o vómitos. Este *q`ayqa* no solo ataca a las personas sino también a los animales que pueden ser de su propiedad como también no.

En el entierro, también se le acompaña en conjunto, muchas veces por la cuestión de *ayni* que se da en las comunidades, es por ello que de alguna forma la comunidad tiene la obligación moral de acompañar en el camino hacia la sepultura; en el recorrido se debe de tomar en cuenta algunos aspectos como por ejemplo el lugar donde se hará descansar por un momento al difunto. Lo más común en las comunidades es el entierro bajo tierra, aunque también existen los nichos. Durante el entierro se dan las últimas despedidas, después de enterrar al difunto sobre el lugar se coloca una coronilla de flores. Posterior a todo el proceso que conlleva la muerte en las comunidades andinas, ya introduciendo la fe cristiana, se suelen ofrecer misas dedicadas para todas aquellas personas que fallecieron para asegurar la salvación de su alma. En este punto podemos observar que, en las comunidades, en su conjunto, destaca el carácter del compromiso comunitario tanto en el acompañamiento en el velorio como en el entierro.

Generalmente durante tres años consecutivos los familiares se encargarán de servir o atender al difunto llevando ofrendas en cada año a inicio del mes de noviembre, porque se considera que el alma del difunto aún perdura en el *kay pacha* durante ese determinado tiempo.

La visión acerca de la muerte en las comunidades andinas recae en la valoración que expresan en cada ritual, celebración o costumbre, y cada una de estas manifestaciones estarán determinadas por el medio geográfico en donde habitan. Las comunidades andinas consideran que la muerte es un paso trascendental en la vida del hombre andino, la misma comunidad guarda consigo mismo la idea de que el hombre en algún momento morirá, y a través de los presagios de alguna forma advertirá para su preparación. El final del hombre andino en el *kay pacha* termina con la muerte para luego pasar por aquella transición hacia lo más sagrado y su despedida siempre será con la compañía de la comunidad.

Referencias

Pease, F. (2015). *LOS INCAS*. Lima: PUCP.

Sánchez, R. (2017). *Muerte y Mundo Subterráneo en los Andes*. Lima: BISONTE editorial.

La fiesta de los muertos

Yoel Zuñiga Espinoza

Escuela Profesional de Arqueología-UNSAAC

A lo largo de los siglos en los que el hombre ha venido dominando a la naturaleza, ha generado una serie de conocimientos que nos ayudaron a mejorar nuestra calidad de vida. Estos conocimientos se vinieron desarrollando muchas veces por la experiencia del hombre como también por la reflexión crítica, los cuales se materializaron de formas muy diversas.

Parte de esos conocimientos es la noción que tiene el hombre acerca de la muerte y toda la simbología que le rodea a ella. Desde los inicios de la historia de la humanidad, la muerte ha jugado un rol muy importante en el desarrollo de las sociedades, influenciando de gran manera en el desarrollo de la economía, de la política y de la religión. Cada sociedad tuvo su propia forma de visualizar a la muerte y expresarlo, y en palabras del antropólogo Rodolfo Sánchez, la conjugación entre los vivos y los muertos es esencial para comprender como ciertos aspectos de la cultura se mantienen y se traspasan a las siguientes generaciones (Sánchez, 2017).

En la sociedad andina, y en la incaica en particular, la muerte representaba el paso de una fase a otra de la vida pero que no representaba el final de esta. Se ha documentado ampliamente que en el Perú prehispánico las costumbres funerarias variaban y que por lo general los muertos podían convivir con los miembros de la familia, pues se conservaba los restos del difunto el cual era sacado en el mes de los muertos, que, según

cronistas como Guamán Poma de Ayala, se le denominaba “*Ayai marka killa*”. Donde más se expresaba la veneración hacia los muertos era en la nobleza incaica, como lo evidencian las crónicas del siglo XVI y XVII. Los rituales eran muy pomposos y duraban varias semanas. Los *mallquis* de los incas difuntos eran sacados en procesión, tal como hoy en día se hace con los santos, para luego ser llevados al gran Hawq`aypata en donde se les atendía como si estuviesen con vida. Le alcanzaban los mejores potajes y abundante chicha (Rostworowski, 2017). Con la conquista europea se introdujo la religión católica, con ello la cruz cristiana, que es muy representativa en la fiesta de los muertos, y la posible traducción al quechua sería *chakana*, esto producto de la evangelización y el resultado de forzar el término *chakay* (Tomoeda, 2011). Con el asentamiento del poder español en tierras americanas se empezó una feroz extirpación de nuestra religión; pero pese a ello no se logró arrancar de raíz la cultura andina y hoy en día podemos observar el sincretismo de dos culturas, de dos formas de ver el mundo. Tal fusión cultural enriqueció de gran manera la diversidad cultural de país.

Como ya lo mencionamos en el anterior párrafo, la forma de recordar a los seres queridos que se fueron al más allá es fruto de un sincretismo cultural que se expresa de diferentes maneras según el lugar en donde nos encontremos. Por lo general se inicia con la misa, un día antes, se le hace misa al difunto y por la tarde, en calor del hogar, se arma una “mesa” en el que se coloca dulces, frutas, *t`anta wawas*, bizcochuelos y algunos manjares del cual gustaba el difunto en vida, como también se coloca flores en todas sus variedades; del mismo modo se conversa bastante de las cualidades que tenía el difunto (Flores, 2019). Se coloca todas estas viandas porque se tiene la creencia de que el alma del fallecido vendrá a visitarlos y a probar todos los manjares que están colocadas en su “mesa”. Ya con el primer día inician las libaciones. Al día siguiente toda la “mesa” es trasladada al camposanto en donde se encuentran los restos del ser querido. En este punto debemos hacer un paréntesis ya que en zonas rurales se entierra el cuerpo en fosas hechas en el suelo; mientras que, en el ámbito citadino se acostumbra a usar los nichos. Volviendo al

tema, una vez que se instala la “*mesa*” en el camposanto, la celebración ya se convierte en familiar, aquí debemos notar algo muy importante en el desarrollo de las relaciones sociales en los andes pues es un momento en donde se afianzan los lazos familiares y sociales, esto se materializa con las comilonas y las libaciones que se dan hasta promediar las cuatro de la tarde, hora en el que los difuntos deben continuar con su viaje. Debemos recordar que esta ceremonia, lo denominamos así porque todo se realiza con la debida devoción y respeto hacia el difunto, solo se realiza por tres años consecutivos. Durante la fiesta, y el día anterior, se rememora todas las hazañas y hechos más importantes del finado, además que se le canta, baila y llora. En este punto podemos observar la herencia incaica. La influencia del catolicismo, lo observamos cuando se realiza misas, oraciones, y cuando se coloca la cruz cristiana sobre la sepultura del fenecido.

Para finalizar, debemos criticar el mercantilismo que se genera en estas fechas, con todos los productos que se hacen presentes en las “*mesas*”. Otro punto a criticar es la intromisión de agentes culturales externos, del mismo modo es perjudicial para la conservación de estas tradiciones, la influencia de las iglesias protestantes pues, considera a estas fiestas como paganas.



Imagen 01. Presencia de viandas y bebidas que están ubicadas encima del difunto, además de flores y coronas.

Referencias

Flores, J. (2019). *Los Pastores de Paratía*. Cusco: Municipalidad Provincial del Cusco.

Rostworowski, M. (2017). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP.

Sánchez, R. (2017). *Muerte y Mundo Subterráneo en los Andes*. Lima: BISONTE editorial.

Tomoeda, L. M. (2011). *La Cruz del Perú*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

El ayer de los incas, reflejado en el hoy y el mañana de los pueblos de los Andes

Emili Melina Tecsi Tejada

Escuela Profesional de Historia-UNSAAC

Introducción

El presente trabajo, pretende exponer algunas ideas respecto al tema de “La Muerte en los Andes”, mediante la exposición de comentarios, mitos y tradiciones orales que se fueron transmitiendo por generaciones en ciertas regiones de los Andes.

Así mismo, pretendemos verificar las manifestaciones culturales que tienen origen en el pasado prehispánico del Perú y que de cierta forma aún prevalecen en algunos pueblos de los Andes con ciertas modificaciones; ya que, al ser contadas, las personas tienden a darle diferente forma a estas costumbres, creencias, mitos y demás manifestaciones culturales.

Manifestaciones costumbristas en los Andes alusivo a los muertos

Se hace mención que, en las poblaciones del antiguo Perú, se solía tener una cierta percepción de que existía una segunda vida después de la muerte. De cierta forma, se tenía la concepción acerca del universo andino que hacía referencia específicamente al *kay pacha*, dónde se encontraban las montañas, valles, llanuras entre otros.

Se afirma que en la época del incanato se realizaban ofrendas, como es el sacrificio de niños y doncellas. Según algunos cronistas, nos mencionan que, en el mundo de los muertos, las almas se dirigían a una tierra llamada *Ypamarca* y para poder llegar a dicho lugar, se tenía que cruzar un río; de allí que nace el mito, en donde se menciona que, si está alma tuvo un perro negro en la vida, este le ayudará a cruzar dicho río.

Cabe considerar por otra parte, según la tradición andina, las almas trabajan construyendo una torre que se desmorona constantemente, pero que estos tienen que volver a construirlo. En algunos lugares de los andes, se concibe la idea de que los muertos tienen que barrer el cielo; en dicho lugar se hace mención de que se cultivan algunas plantas. Según comentarios de algunos cronistas, nos mencionan que, a los cinco días de muerto, el alma del difunto, se dirigía a la región del Chinchaysuyu y Andesuyu, al Caray Pampa mientras que las almas de los Collasuyu y Condesuyu se dirigían hacia el Coropuna y Puquina Pampa.

Tras esta peregrinación hacia las pacarinas de origen, hacia el vientre primigenio, comenzaba el viaje al Inframundo, de tal forma entendemos que el difunto realizaba un viaje en sentido contrario a su nacimiento, retrocedía hacia las aguas primigenias del inframundo, esta concepción no pasa desapercibido, puesto que aún se mantienen en algunas regiones de los Andes. No será la misma, ya que con el pasar del tiempo estas concepciones se han modificado al momento de ser transmitidas a las siguientes generaciones. Actualmente las personas mayores nos cuentan de la siguiente forma: Los primeros cinco días y en otras áreas andinas se considera ocho días de la muerte el “*anima*” del difunto recorrerá los lugares que este frecuentaba cuando estaba en vida o al cumplirse los cinco u ocho días el difunto regresará a su hogar por los pendientes que dejó en la vida.

Dentro de la mentalidad de los campesinos, el destino de los difuntos se presenta de manera indistinta puesto que, cada región tiene una visión diferente a la otra. Esto dependerá de la forma en que había muerto o

cómo fue el comportamiento del difunto en la vida o en el *Kay Pacha*. Por ejemplo, tras la muerte el alma de las personas conflictivas que no han tenido una relación armoniosa en la comunidad donde habitaban; estas personas pueden tomar la apariencia de un zorro. Si bien se diera el caso de establecer un análisis partiendo de las creencias incaicas, podemos apreciar una división en los destinos del difunto; la cosmovisión inca entendía que la parte del *hanan* (el cielo) la morada del Inca era o estaba dedicado principalmente para albergar las almas de los principales señores de las *panacas* de la sociedad Inca.

Algunas manifestaciones culturales que aún prevalecen en algunos pueblos tras la muerte de un individuo, por ejemplo, el juego del “*Pishca*” que está ligado a los cinco días en el que se presume tarda el espíritu del difunto en alejarse de su morada. Si bien es cierto, en la cosmovisión centro andina el número cinco aparece relacionado en numerosos aspectos de la vida y muerte. Centrándonos en el juego, este consiste en un juego entre varones y mujeres, en el cual suelen nombrar un representante que no tiene que ser de la familia del difunto; por qué se tiende a creer, que el próximo en morir, fuese algún otro familiar del difunto. Para contar los puntos de dicho juego, se hace uso del maíz. En el juego sólo son partícipes los invitados y empiezan a jugar con una piedra que tiene una forma de cubo o dado, en algunos lugares se suele derramar harina de maíz blanco para poder observar si el difunto volvía, a través de las posibles pisadas que dejaba en la harina, de tal forma ver si los pies del difunto tocaban en la superficie. El juego culmina a las tres de la mañana, a partir de esa hora las personas presentes en el velorio salen a despedir al muerto entre antorchas y cantos melancólicos. A todo ello se le denomina “*Huancay*” que es el grito sagrado por el cual todos los espíritus de los antepasados vienen al *Kay pacha* para llevar consigo al difunto y guiarle en el camino.

Conclusión

Cada una de estas costumbres y creencias mencionadas, es la identidad cultural que le caracteriza a cada pueblo de los Andes. Como misión

de cada pueblo y de cada uno de nosotros, debemos valorar este legado inmaterial que tiene origen en la civilización de los incas y que de cierta forma prevaleció en la historia hasta el día de hoy. Está en las manos de cada uno de nosotros que estas costumbres no se pierdan al pasar del tiempo y la labor que tenemos es de seguir transmitiendo a las futuras generaciones para que de esta manera se conserve estos conocimientos.

Bibliografía

Alcina Franch, José (1989). Mitos y literatura quechua. Madrid, Alianza.

Molina, Cristóbal (1989). Fábulas y mitos de los Incas. Madrid, Crónicas de América.

Spedding ,Alison.(1996). Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos.

García Escudero M. (2009). El mundo de los muertos en la cosmovisión centro andina.

Perspectiva de la muerte en las comunidades campesinas

Sulma Melendez Huamani

Escuela Profesional de Arqueología-UNSAAC

Introducción

La muerte en las sociedades andinas, en general, no es vista como el final de la historia de su existencia del fallecido, más bien se cree que después de que su vida termina en el espacio terrenal, otra comienza en el más allá. Por eso, se le ofrenda alimentos para que su alma no tenga motivos para que regrese. Todo esto sabemos gracias a los relatos que, poco a poco se pierden en el tiempo. Estos relatos, aunque son pocos, son importantes.

Ciclo de la vida

En el mundo andino, el ciclo de la vida es considerado en cuatro fases. La creación y nacimiento se considera como el inicio de la vida y se relaciona con el *Hanaq pacha*. Crecimiento es donde la persona desarrolla todas sus actividades, en el *Kay pacha* o *Pachamama* y la muerte es el final o culminación de sus actividades en la tierra, pero que continuara en el más allá.

La muerte de un miembro de la familia o de una comunidad, se puede saber con anticipación, porque su alma recorre por todos los lugares que anduvo en vida. Al momento de despedirse de los vivos, las almas les puede aparecer en sueños o simplemente se muestran con la presencia de aves. Por ejemplo, en diferentes comunidades campesinas si un búho se posa en

el techo de una casa, es señal de que alguien va fallecer. Otro signo, es que los sembríos de la persona que va fallecer crecen de una manera diferente. Para las personas de las comunidades, no es difícil reconocer estas señales.

En las comunidades de las provincias altas del Cusco, la partida a la otra vida de un familiar se llora porque este va emprender un largo viaje. La muerte no es vista como la última actividad de su existencia (Sánchez, 2015). La idea o creencia de que los muertos pasan a la otra vida, sigue permaneciendo hoy en día en las comunidades de las provincias altas de Cusco. Fuera de que esto pase o no, después de la muerte, los familiares de los difuntos cada año les ofrecen alimentos. En algunas comunidades también música, de cierta forma la intensión es la misma, es idea de que las personas ya fallecidas escuchen o sienta las celebraciones.

El velorio y el entierro

El velorio es toda la noche antes de su entierro, donde los familiares y personas que tengan algún vínculo con el difunto vienen a acompañarlo y recordar sobre sus vivencias en vida. Dentro de esa reunión, se comparte coca y bebidas. Si se tiene una deuda o un pleito con el difunto, ese es el momento para pedir perdón, para que pueda emprender su viaje más rápido y no haya motivo ni razón para que se quede más tiempo.

Antes de enterrarlo, preparan el cuerpo del difunto y la forma de vestir puede cambiar en las diferentes comunidades. Por ejemplo, dos o tres generaciones atrás en la comunidad de Unión Kora, a los muertos elaboraban una ropa hilada y tejida de lana blanca de oveja; hoy por hoy ya no se puede apreciar tales costumbres. Los familiares trasladan al difunto al cementerio donde será enterrado, en el trayecto descansan para poder brindarle oraciones que, en su mayoría son católicas.

Cuando se llega al cementerio, donde será enterrado, en generaciones anteriores se enterraban en fosas, pero hoy en día se entierra al igual que en las ciudades en nichos. Antes de que los cuerpos sean enterrados se

brindan oraciones, y la despedida de los familiares que están tristes por su partida. Pero son conscientes de que tendrá una vida eterna en el más allá o adoptando la creencia cristiana, estará con Dios.

Según relatos, a los niños se les enterraban con chaquitaclla, pico, escoba y ropa blanca. Se dice que ellos se convierten en angelitos y su función es limpiar el agua para que podamos consumir los que estamos en la tierra.

Día de los difuntos

El dos de noviembre, se preparan todos los familiares para poder ofrendarles los alimentos que les gustaban en vida. Las ofrendas varían de acuerdo al tiempo que ha fallecido la persona. Si es un alma reciente, se le ofrenda mayor cantidad de alimentos, pero eso no quiere decir que las demás almas ya no se les recuerda. Se relata que, si no se les ofrenda a las almas, estas ayudan a llevar los alimentos de otras almas con el fin de que estos le compartan algo de sus alimentos. Para los niños se ofrendan dulces y juguetes.

Conclusión

Las sociedades andinas, mantienen ese concepto de que al momento en que se termina la vida en la tierra, se comienza otra vida en el más allá. Las ofrendas, nos muestra que las comunidades tienen una convivencia entre las personas vivas y las almas. En alguna medida esa creencia pervive en las ciudades, con diferentes matices.

Referencias

Sánchez, R. (2015). Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica. *Revista Cultura y Religión*, 64-81. Obtenido de <http://www.academia.edu/download/54033954/4.pdf>

Ultratumba entre los antiguos peruanos

Dr. Federico Kauffmann Doig
Instituto de Arqueología Amazónica, Perú

La muerte en el antiguo Perú conforma una temática de amplio espectro, que incluye procedimientos relativos a formas de sepulturas y a ceremonias y ritos funerarios, como también a técnicas tocantes a la preservación del cadáver más otros diversos tópicos. De toda esta gama de asuntos concernientes al mundo relacionado con lo funerario, el autor selecciona uno como objetivo principal de la presente exposición: el relacionado a las creencias sobre la existencia del individuo en ultratumba.

1. Las fuentes de conocimiento

El culto tributado a los difuntos es una práctica universal, que hunde sus raíces en las brumas de la prehistoria de la humanidad. En el Perú antiguo éste alcanzó visos de especial relevancia como lo ponen en evidencia los testimonios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos.

Las fuentes arqueológicas dan cuenta de la costumbre universal en los Andes de sepultar al difunto acudiendo a patrones funerarios altamente complejos. Los mismos incluían tareas como son la excavación de hoyos, el acondicionamiento de tumbas, la construcción de mausoleos o *pucullo(s)*, el empleo de procesos de momificación, el empaquetar el cadáver con telas, el acompañar al difunto con potajes y bebidas servidas en platos y cántaros elaborados con esmero, etc. Las fuentes arqueológicas incluyen

también pinturas y representaciones escultóricas en cerámica en las que se aprecian escenas que se suponía tenían lugar en ultratumba.

Las fuentes etnohistóricas, conformadas por documentos escritos en los siglos XVI y XVII y cuyos autores fueron españoles como Cieza, mestizos como Garcilaso y nativos como Guaman Poma, permiten completar el cuadro de la vida en el más allá ofrecido por los testimonios arqueológicos. Pero más que sobre la existencia después de la muerte, nos informan de aspectos como el *paca-ricuy* (velatorio) y el ampuloso ritual al que se le asociaba; de las normas observadas durante los funerales; del *puruc-aya* o ceremonia anual realizada en memoria a los ancestros fallecidos; y de varias otras prácticas tocante a la estructura funeraria andina.

La tercera fuente de conocimientos sobre la temática que nos ocupa, es la etnográfica. Ésta se refiere a la información proporcionada por las costumbres ancestrales, todavía en uso, relativas al mundo de lo funerario. Este importante caudal de testimonios se suma y conjuga también, con las fuentes de información citadas anteriormente. Gracias a los datos etnográficos el estudioso tiene la posibilidad de presenciar, en la actualidad, aspectos varios concernientes a cómo era practicado el ceremonial funerario en uso hace más de 500 años. Sobreviven, por ejemplo, las creencias y costumbres sobre la *piccha* o permanencia física del espíritu del difunto durante cinco (*pichca*) días; sobre el portar los deudos alimentos al panteón en la fecha de recordación de los finados, a fin de compartir con ellos los alimentos que en vida habían sido de su preferencia; sobre el colocar encima de la mesa del hogar potajes en honor del pariente difunto; sobre el rito del lavado de la ropa del muerto; más otras diversas tradiciones que continúan latiendo en el marco de lo que calificamos de “arqueología viviente”. Sin embargo, esta fuente no agrega nada a la comprensión de la idea que se tenía en el antiguo Perú sobre la existencia en ultratumba; concepción ésta que ha quedado relegada al olvido de la memoria colectiva.

2. La vida en ultratumba a través de imágenes

Los testimonios procedentes de las distintas fuentes de estudio acabadas de enumerar, constituyen pruebas irrefutables de la presencia, entre los antiguos peruanos, de una firme convicción acerca que después de expirar el individuo le esperaba una nueva etapa de existencia. En su esencia, esta creencia es común a la humanidad y debió ser heredada de edades paleolíticas. En América, fue introducida con las sucesivas oleadas de inmigrantes que cruzaban el Estrecho de Bering hace más de diez mil años.

El conocimiento que tenemos acerca de cómo era imaginada aquella segunda vida, en ultratumba, es sin embargo en extremo limitado. Algunos atisbos los proporciona la cerámica Mochica o Moche, a través de imágenes retratadas hace unos 1,500 años. También Guaman Poma (c. 1,600) aporta material iconográfico sobre el tema de la muerte, si bien es cierto que sus dibujos se limitan casi por entero a figurar aspectos del ritual funerario y a señalar los tipos de tumbas que se estilaban construir en los cuatro *suyo*(s) o regiones que conformaban el Incario. Es de advertir que los gráficos de Guaman Poma, si bien son estereotipados no por eso deben considerarse como meros productos de la imaginación de su autor.

La abundante iconografía Moche, pinta como que también plasma escultóricamente, en cerámica, cuadros de ultratumba. En estas representaciones los difuntos no obstante, su apariencia esquelética aparecen danzando animadamente, asidos de la mano y soplando flautas y tocando otros instrumentos musicales. En algunos casos estos “muertos-vivos” expresan, en sus rostros, los gestos típicos de personas embriagadas o en trance. La iconografía mochica representa asimismo, escenas amorosas que tienen lugar en contextos macabros (Benson 1975; Donnan 1976; Hocquenghem 1987; Kauffmann Doig 1966, 1979b; Kutscher 1954; Larco 1965).

Algunas de las escenas amorosas que tienen lugar en ultratumba, revelan estar inmersas en ceremonias propiciatorias de la fertilidad. Tal el caso de la representación escultórica de un varón, de rostro cadavérico, que se masturba mientras mujeres con las cabezas trocadas por calaveras, extienden sus manos para recibir el semen que el personaje desparrama al eyacular (Benson 1975, p. 118; Kauffmann Doig 1966, p. 31).

Debe subrayarse que, ni la abundancia ni las variaciones presentes en las escenas de ultratumba plasmadas en la cerámica Moche, se exteriorizan en las restantes expresiones de la iconografía arqueológica peruana; salvo, aunque en menor escala, en la de Vicús. En cuanto a las representaciones de Sechín, se trata simplemente de cadáveres y de restos anatómicos de descuartizados y de decapitados que consideramos no constituyen otra cosa que productos de sacrificios humanos (Kauffmann Doig 1979). Las torres funerarias de Sillustani, sugieren por su parte, ser formas de representar falos, en los que los difuntos eran prácticamente enclaustrados; de tal manera que si bien deben reproducir ideas metafísicas sobre la vida y la muerte, no constituyen fuentes que permitan realizar inferencias sobre la vida en las moradas de ultratumba (Kauffmann Doig 1976, pp. 279-272). Lo mismo cabe decir de los sarcófagos en forma de estatuas, de la cultura Chachapoyas, que también parecen evocar falos con apariencia de persona y en los que las mandíbulas remarcan el glande.

3. La fuente etnohistórica y sus distorsiones

Mientras que la fuente arqueológica es parca y las escenas representadas son difíciles de interpretar, los escritos de los siglos XVI y XVII concitan, en algunos casos, dudas acerca de la autenticidad de la información que consignan.

Por lo mismo es preciso apreciar estos relatos etnohistóricos con cautela. Y es que estos testimonios, escritos con posterioridad a la presencia española, están influenciados por ideas judeo-cristianas. Desde los primeros pasos de la invasión europea, éstas alteraron conceptos legítimos de la

religión incaica en general. Las interpolaciones y distorsiones a que de este modo estuvieron expuestas las creencias andinas fueron promovidas tanto por evangelizadores como por los propios mestizos e indios cristianizados, que consideraban que esta tragedia tramposa, aunque bien intencionada, era una manera correcta de acelerar el proceso de catequización.

Tal el caso señalado por Pierre Duviols (1977) y por Henrique Osvaldo Urbano (1981) en relación a Viracocha, ser sobrenatural andino que fue colmado de atributos bíblicos para asemejarlo a Jehová; enagenándosele de esta manera su carácter primigenio de Dios del Agua como parece indicarlo hasta su nombre (Vira = grasa y por extensión espuma que se forma en las orillas del mar y los lagos; y cocha = concentración de agua: mar, lagos y lagunas) (Kauffmann Doig 1987, 1988). Lo mismo sucede con la falsificación de los himnos escritos en quechua y dedicados a Viracocha (Molina C. 1572), que afloran para respaldar las acciones evangelizadoras (Kauffmann Doig 1993, p. 20).

Un caso elocuente de distorsión del pensamiento religioso andino con fines catequistas, es el que registra Gárcilaso (1609, Lib. II, cap. XXVII), aun cuando sin que lo advirtiera. En efecto, al transcribir un verso que extrajo de los escritos del padre Blas Valera y según el cual quedaría demostrada las virtudes poéticas de los incas, se desprende que de las diecinueve líneas de las que se compone, las primeras trece son genuinas y se refieren al Dios del Agua Andino mientras que las últimas seis son totalmente apócrifas, al haber sido destinadas a poner al Dios del Agua en una jerarquía inferior a la del Padre Eterno bíblico e inclusive intentar identificar a Jehová con Viracocha. De esta manera Illapa, la divinidad masculina reguladora del agua, luego que en el verso referido le era atribuida el control sobre las lluvias, figura minimizada cual ente secundario que obedece órdenes:

El Hazedor del mundo
El Dios que le anima
El gran Viracocha

*Para aqueste oficio
Ya te colocaron
Y te dieron alma*

A pesar de llegarnos la información etnohistórica presente en las crónicas manipuladas, como lo comprueban los casos expuestos, y aún considerando la escasez de datos sobre la vida en ultratumba que ésta registra, débese afirmar que gracias precisamente a estas fuentes es que podemos conocer a grandes rasgos algunos aspectos tocantes a la concepción que tenían los antiguos peruanos de la existencia en el más allá.

4. Lo que informa la fuente etnohistórica

De acuerdo a lo que informa la fuente etnohistórica cabe destacar, en primer lugar, que la visión andina de ultratumba era distinta a la concepción que sobre el particular presenta la Biblia tanto como los escritos en lo general acerca de las antiguas religiones del Viejo Mundo. En efecto, no obstante que la creencia en la existencia después de la muerte se repetía en el Perú antiguo, a los difuntos no les esperaba ni cielos ni infiernos. “No distinguen que allá ha de haber ni penas para los malos ni glorias para los buenos”, exclama al respecto Pablo Ioseph de Arriaga (1621).

La referida ausencia de premiación o de condena, en ultratumba, se explica por cuanto la estructura mágico-religiosa constituía algo que era aparte de la moral. Se centraba más bien en actos de adoración y ofrendas, destinadas a congraciarse con las divinidades, que decidían si castigaban o no a los hombres, desatando catástrofes como sequías, lluvias torrenciales o heladas, fenómenos que por igual provocaban crisis de alimentos (Kauffmann Doig 1987, 1988, 1993a, 1993b). Castigos como éstos sólo se producían por haber mostrado la gente descuido en las reverencias que permanentemente debían rendir a las divinidades que encarnaban los poderes sobrenaturales. Los asuntos que competían a los preceptos morales como el adulterio o el ocio, eran de incumbencia del Estado. Era éste el que fijaba las normas e impartía a los infractores severos castigos.

Algunas fuentes etnohistóricas señalan que los muertos tenían sus moradas en el *upa-marca*, que se traduce por tierra del silencio. A este lugar acudían los difuntos luego de permanecer por espacio de cinco días allí donde habían habitado, algo así como fantasmas (Calancha 1638). Por su parte Pablo Ioseph de Arriaga (1621) indica que la morada de ultratumba era el *samay-huasi*, que traduce como “casa del descanso”.

Estas versiones, que coinciden en términos generales, son al parecer apócrifas por cuanto están en contradicción con las imágenes representadas en la iconografía Moche, que retratan a los cadáveres en actividad, ocupados en danzas rituales que al parecer tenían lugar por la noche puesto que las escenas transcurren en medio de un cielo salpicado de estrellas.

También de acuerdo a otras fuentes etnohistóricas se colige que el más allá no era, de manera alguna, una morada de reposo. Así en los Sermones de Francisco de Avila se señala que era creencia que los difuntos iban “a tal quebrada, o valle, y que allí viven, obran, beben y comen, y que las mujeres muelen en los batanes” (Avila 1648). Por el conocimiento profundo de las creencias nativas y por el hecho que batanes aparecen frecuentemente asociados a tumbas, el relato de Ávila merece especial reconocimiento. En todo caso, está despojado de blondas de fábula.

En relación a lo expuesto acerca de que los muertos proseguían sustentándose en el más allá, debemos subrayar que precisamente el principal utensilio usado en la preparación de los alimentos, el batán, constituye un objeto de ofrenda a los muertos; por lo que se le encuentra con frecuencia asociado a sepulturas.

Por lo expuesto, la existencia en ultratumba era imaginada como una continuación de la forma de vida que el individuo había experimentado en el mundo terrenal. De este modo los campesinos proseguían labrando sus tierras, como los jefes ordenando a sus súbditos y reteniendo sus privilegios.

Arriaga (1621) es enfático al respecto: “no conocen en esta vida ni en la otra más bienaventuranzas que tener buena chácara (sementera), de que puedan beber y comer y así dicen que (los difuntos) van a hacer chácaras y sementeras...”. Y en cuanto a prerrogativas disfrutadas en vida, agrega que “cuando morían los incas, para haberlos de enterrar (sepultarlos)... mataban para poner con ellos mujeres, para que en la otra vida les hicieran chicha, y *cumbi-camoyocs*, y componedores de ojotas, y otros oficiales para que allá les sirviesen”. El sacrificarse la mujeres de los personaje fallecidos en aras de seguir acompañándolos en ultratumba, ha sido caracterizado por Carlos Aranibar (1970) como un tipo especial de inmolación que califica con el término de necropompa.

Atendiendo a las referencias etnohistóricas citadas puede conjeturarse que el concepto de alma, en el sentido bíblico, no tuvo vigencia en los Andes. Y de estar en lo cierto, el vocablo *camaquen* podría no haber sido otra cosa que el resultado de un intento catequista de acuñar un término equivalente a ánima. La iconografía misma parece poner en evidencia esta conclusión, ya que a los muertos se les imaginaba cual si fueran cadáveres animados: a manera de seres vivientes dotados, únicamente, de ciertos rasgos esqueléticos que permitiesen identificarlos como difuntos. La palabra *carcancha*, hasta la actualidad en uso en la región de Lambayeque, califica elocuentemente la noción del cadáver animado presente en la iconografía (Kauffmann Doig 1979b).

En cuanto se refiere al recorrido que debía cubrir el difunto para alcanzar las morada de ultratumba, este acontecimiento es mencionado por algunos cronistas aunque de modo extremadamente lacónico. Entre la gente de la sierra, después de haber expirado el período de cinco días de la *pichca*, los difuntos cruzaban un río por un puente muy estrecho hecho de cabellos, contando para ello con la ayuda de unos perros negros; habría sin embargo, que indagar si este relato está o no libre de influencias llegadas de Europa. En cuanto a los costeños, éstos tenían por creencia que los muertos se dirigían a islas guaneras conducidos por *tumi*(es) o lobos marinos (Calancha 1638). Por su parte, en áreas cordilleranas sureñas, se

suponía que los finados terminaban dirigiéndose al Coropuna, una alta montaña situada en Condesuyos, Arequipa, que se eleva hasta alcanzar los 6,425 m. de altitud. Otros trozos míticos transmitidos por Pedro Cieza de León (1553, cap. XCVII), relatan que la gente que moraba cerca del antiguo santuario de Ausangate, en el Cusco, tenía por cierto que “las ánimas que salían de los cuerpos yvan a un gran lago: donde su vana creencia les hazía entender auer sido su principio: y que de allí entrauan en los cuerpos de los que nascian”. Con todo, la alusión acerca de la presencia en el antiguo Perú del concepto alma o ánima en su connotación bíblica, es asunto discutible.

En efecto, la tradición paleo-neolítica heredada por los antiguos americanos y referida al empeño puesto en la preservación del cuerpo del difunto parece respaldar el planteamiento al que ya nos hemos referido, acerca de una aparente ausencia de la noción de alma. Una aproximación más detenida a la información etnohistórica permite concluir que, asimismo, el concepto de resurrección debió estar ausente por más que algunos autores, como Garcilaso (1609, Lib. II, cap. VII), influenciados por el cristianismo, se empeñen en insistir en lo contrario.

El cuidado extremo que ponían los antiguos peruanos en cuanto se refiere a la preservación del cadáver, permite conjeturar que la existencia de las *carcancha*(s) proseguía *ad eternum*. Pero esto siempre y cuando no se produjera la extinción del cadáver por putrefacción, fuego u otros agentes. De acontecer una calamidad como la citada y desaparecer así el cuerpo del difunto la “vida” en las moradas de ultratumba cesaba por siempre, sobreviniendo de este modo lo que podría calificarse de “muerte definitiva”.



Ave humanizada que ampara a seres en estado agónico, sosteniéndolos de la mano o dándoles de beber (Dib. en G. Kutscher 1983, fig. 123).

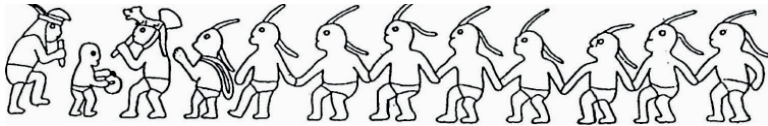
Danzas macabras:



A



B



C



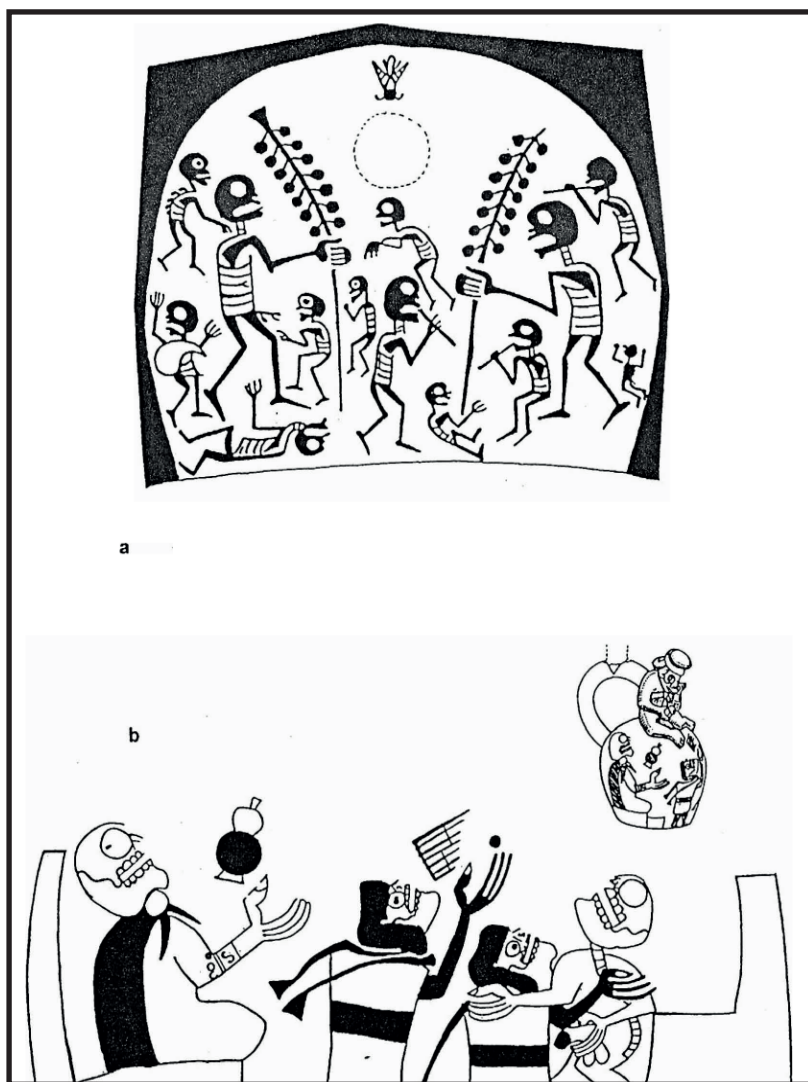
D

A) Como se desprende de las estrellas, se trata de una danza ritual que tiene lugar por la noche. Las “*carcanchas*” o muertos animados danzan al son de antaras y flautas. Los cántaros aluden a la bebida que se consume. G. Kutscher proponía que eran ciegos los músicos representados (Dib. G. Kutscher 1950, fig. 33).

B) El personaje central tiene las características de *Ai apaec*, la divinidad mochica más encumbrada (Dib. Ch. Mead 1924).

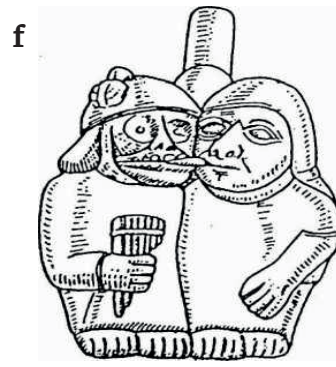
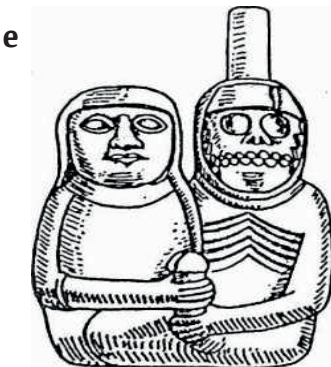
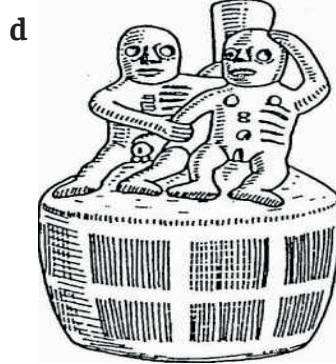
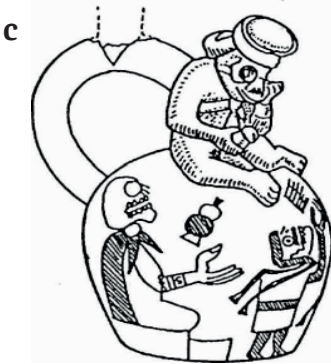
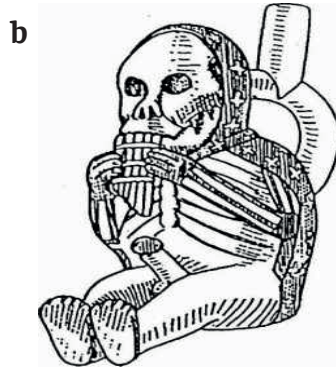
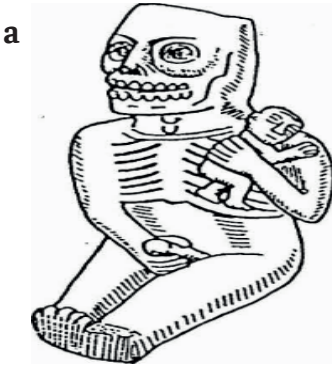
C) Danzarines asidos de la mano al son de flautas y de la “*tinya*” o tambor pequeño (Dib. Ch. Mead 1924).

D) Los seres esqueléticos sostienen una porra alargada a manera de bastón de ritmo y en su mayoría exhiben pene erecto (Dib. G. Kutscher 1993, fig. 162).



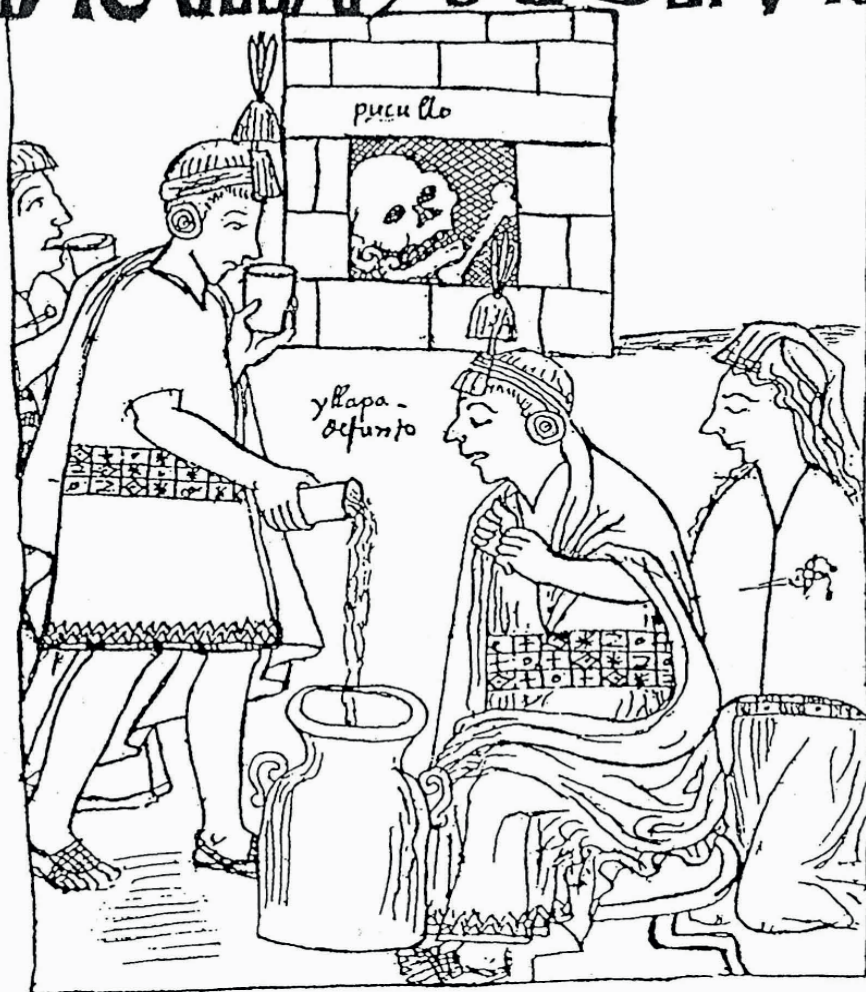
a) Danza macabra al son de flautas y al compas de sonajeras (Dib. G. Kutscher 1983, fig. 164).

b) Danza macabra, al pie de un sujeto que se masturba y vierte su semen sobre los personajes de la escena, masculinos y femeninos que parecen ansiosos de cogerlo (Dib. F. Kauffmann Doig 1978, 1979).



Difuntos en acciones de sexualidad. Las dos figuras del sector inferior muestran a “carcanchas” varones junto a mujeres vivas (Dibs. F. Kauffmann Doig 1966).

CAPITULO PRIMERO EL TIERRERO DEL INCA II CAILLAPA ALA DEFUNTO



Entierro de un soberano visto por Guaman Poma (c. 1600). Al fondo un *pucullo* o mausoleo. En primer plano el difunto en compañía de una de sus mujeres, autoinmoladas en el ritual denominado por Carlos Aranibar (1970) *necropompa*.



El día de los muertos en el Cusco, a mitad del siglo pasado (Grabado de Paul Marcoy/París 1869). Nótese como a los restos óseos de los difuntos se les empapa con la popular bebida fermentada, llamada *aqa* en quechua.

Bibliografía de los epígrafes de las láminas

ARANIRAR, Carlos

1970 “Notas sobre la necropompa entre los incas”. *Revista del Museo Nacional* 36, 1969-1970, pp. 108-142, Lima.

GUAMAN POMA, Phelipe

c. 1600 *Nueva coronica y buen gobierno*. París, 1936, MS.

KAUFFMANN DOIG, Federico

1966 *Mochica, Nasca, Recuay en la arqueología peruana*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

1978 *Comportamiento sexual en el antiguo Perú*. Lima. 1979 *Sexual behavior in ancient Perú*. Lima.

KUTSCHER, Gerdt

1950 *Chimu. Eine altindianische Hochkultur*. Berlín.

1938 *Nordperuanische gefassmalereien des Moche-Stils* (Mit einer Einführung und Nachweisen von Ulf Bankmann). *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 18. München.

MARCOY, Paul-ps. SAINT CRICQ, Lorenzo

1869 *Voyage a travers L'Amerique du Sud*. 2 vs. París.

MEAD, Charles W.

1924 *Old civilizations of inca land. Anthropological Papers*. American Museum of Natural History, 15 (3), pp. i-ii, 313-343, New York.

Bibliografía citada

ARANÍBAR, Carlos (1970)

“Notas sobre la necropompa entre los incas”. *Revista del Museo Nacional* 36 (1969- 1970), pp. 108-142. Lima.

ARRIAGA, Pablo Ioseph de (1621)

Extirpación de la idolatría del Pirv, Lima.

ÁVILA, Francisco de/Dávila, Francisco (1648)

Tratado de los Evangelios, qve nuestra madre la Yglesia propone en todo el año, desde la primera Domenica de aduiento, hasta la Vltima missa de difuntos, santos de España, y añadidos en el nueuo rezado. Explicase el Euangelio, y se pone vn sermon en cada vna de las lenguas Castellana y General de los indios deste Reyno del Perú, y en ellos donde da lugar la materia se refutan los errores de la Gentilidad de dichos indios. Por el doctor Francisco Dávila. Tomo primero que contiene desde la primera de Adviento, hasta el sábadu de la Octava de Pentecostés. Segundo Tomo de los sermones de todo el año, en lengua índica y Castellana, para la enseñanza de los indios, y extirpación de sus idolatrías. Obra póstuma del Dr. don Francisco Dávila, canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes, sacada a luz por el licenciado Florián Sarmiento Rendón, Capellán Mayor del Monasterio de Santa Clara, íntimo amigo albacea testamentario del Autor, 2 v.Lima.

BENSON, Elizabeth P. (1975)

“Death-associated figures on mochica pottery”. *Death and Afterlife in Pre-columbian America*. Dumbarton Oaks Research Library and collections, pp. 105-144, Washington, D.C.

CALANCHA, Antonio de la (1638)

Coronica moralizada del orden de San Augustin en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquia. Dedicada a Nuestra Señora de Gracia, singular patrona i abogada de la dicha orden. Compuesta por el muy reverendo padre maestro Fray Antonio de la Calancha de la misma orden, i definidor actual. Dividese este primer tomo en quatro libros, lleva tablas de capítulos, i lugares de la sagrado escritura. Año 1638. Con licencia en Barcelona: Por Pedro Lacavalleria, en la calle de la Librería, Barcelona.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1553)

Parte primera. De la chronica del Perú. Que tracta la demarcación de sus prouincias: la descripcion dellas. Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas estrañas dignas de ser sabidas. Fecha por Pedro d’Ciega de Leon vezino de Seuilla, Sevilla.

DÁVILA, Francisco

(Véase ÁVILA, Francisco de)

DONNAN, Christopher B. (1976)

Moche art of Peru I Precolombian symbolic communication. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

DUVIOLS, Pierre (1977)

“Los nombres quechua de Viracocha, supuesto ‘dios creador’ de los evangelizadores”.

Allpanchis Phuturinga 10, pp. 65-92. Cuzco.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1608)

Comentarios reales de los incas... Lisboa.

GUAMAN POMA, Phelipe (c. 1600)

Nueva coronica y buen gobierno. París, 1936, MS.

HOCQUENGHEM, Anne Marie (1987)

Iconografía mochica. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

KAUFFMANN DOIG, Federico

(1966) *Mochica, Nazca, Recuay en la arqueología peruana*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1976) *El Perú arqueológico. Tratado breve sobre el Perú preincaico*, Lima.

(1979a) “Sechín: ensayo de arqueología iconográfica” *Arqueológicas*. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, 18, pp. 101-142, Lima.

(1979b) *Sexual behaviour in ancient Perú*. Lima.

(1987) “South american indians: indians of the andes”. *The Encyclopedia of Religion*.

Edited by Mircea Eliade et al. v.13, pp. 465-472. New York, Macmillan Publishing Company.

(1988) “El mito de qoa y la divinidad universal andina”. *El culto estatal del imperio Inca*. Ed. Mariusz S. Ziolkowski, Universidad de Varsovia/ Centro de Estudios Latinoamericanos; Seria Studia i Materialy 2, pp. 1-34/Memorias del 46° Congreso Internacional de Americanistas/Simposio ARC-2, Amsterdam.

(1993a) La pluma en el antiguo Perú. *Las plumas del Sol y los ángeles de la Conquista*. Banco de Crédito del Perú, pp. 11-37.Lima.

(1993b) “Pinturas mágicas sobre placas de cerámica, Chucu/ Condesuyos, Arequipa”. *Arqueológicas* 21, Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, pp. 9-202, Lima.

KUTSCHER, Gerdt

(1954) *Nordperuanische Keramik: figürliche verzierte Gefässe der Früh-Chimu*. Monumenta Americana 1/Ibero-Amerikanische Bibliothek, Berlin.

LARCO HOYLE, Rafael

(1965) *Checán: Essay on Erotic Elements in Peruvian Art*. Geneva/ Paris/München.

MOLINA, Cristóbal de

(c. 1572) “Relación de las fábulas y ritos de los incas por Cristóbal de Molina, cura de la parroquia de N.S. de los Remedios del Cuzco”. *Collección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú* 1, Lima 1916, MS.

URBANO, Henrique-Osvaldo

(1981) *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*.
Biblioteca de la Tradición oral Andina 3, Cuzco.

La Muerte en el Ande cusqueño

Kevin Baca García

Escuela Profesional de Historia-UNSAAC

Introducción

Se puede afirmar que los estudios sobre la muerte son casi tan importantes como aquellos que procuran la vida. Pues vida y muerte son dos conceptos de los cuales ningún hombre es ajeno. Todas las culturas atribuyen un significado a la muerte, y para ello también contemplan prácticas que garanticen periodos de duelo donde las personas puedan expresar su dolor y mitigar sus penas. Estas prácticas en muchos casos procuran la participación de la comunidad para que las penas y el dolor sean más fáciles de superar (Pargament, 1997).

En el presente trabajo, se pretende con el apoyo de investigaciones realizadas en los andes cusqueños, proponer un estado del arte que aproxime a los investigadores comprender la muerte en el ande. Tomándose como principal guía los aportes etnográficos de Cáceres (2001), se inicia con una revisión de la concepción andina de la muerte, las premoniciones o presagios de muerte en los andes, los rituales de la muerte, las rutas de la muerte y una aproximación general al día de los difuntos.

En el caso de los Andes peruanos, estas prácticas, no son ajenas a otras latitudes, sin embargo, gracias a las investigaciones aquí desarrolladas, podemos conocer las particularidades propias de la región.

Concepción andina de la muerte y del más allá

Arguedas (1985, p. 141) señalaba: “El indio está seguro de que la muerte es solo el tránsito hacia otra vida”. Señalaba también que la muerte para el hombre andino era cosa del diario vivir, pues se contemplaba a la muerte en muchos detalles cotidianos. A continuación, se cita líneas del mismo autor, que parecerían extraídas de un texto de ficción:

Y el encuentro con los muertos es tan fácil como ver a los vecinos. Cada indio ha vuelto a ver a casi todas las personas que vio morir: algunos han conversado con ellos, y cuentan con mucho detalle la historia de estas entrevistas (p.141).

Actualmente no resulta extraño escuchar este tipo de relatos en una conversación casual en los distritos cusqueños, como señala Cáceres (2001), quién realizó una investigación etnográfica en el distrito de Combapata utilizando la observación participante, durante la ceremonia ritual de fallecimiento en la localidad. De acuerdo al autor: “La muerte es concebida en el mundo sur andino, como una continuidad de la vida. No es un disloque ni una ruptura, sino por el contrario es un paso más que da el ser humano en forma natural”. El autor también concluye que la muerte para el andino es un tema cotidiano, atribuyendo este pensamiento, a los momentos históricos que comunidades vivieron. Señala también el autor, una sanción y compensación existente en el pensamiento andino, que cuando la persona pasó buena vida le corresponde una mala, y si por otra parte este tuvo una buena vida le correspondería una mala.

Sánchez (2015), señala: “Se llora la muerte del ser querido porque este va a ausentarse y emprender un largo viaje. La muerte no es vista como el evento último de la existencia, al menos no como el final del trayecto reservado al ser”. No se considera una tragedia en la vida, sino el cumplimiento o culminación de una etapa. El autor también señala que en el ande, el cosmos, responde a un principio de oposiciones binarias opuestas, el *Hanaqpacha* y el *ukhupacha*, donde los seres vivos ocupamos

un punto intermedio en el cuál habitamos, el *kaypacha*. Entonces la persona al morir se dirige al *upaymarka* o sociedad de los humanos muertos, donde sigue manteniendo relaciones de reciprocidad con los vivos.

Respecto a lo anterior, Arriaga, registra en su crónica:

No conocen en esta vida ni en la otra mas bienaventuranza que tener buena chacara de que puedan comer y beber. Y asi dicen que van a hacer alla sus chacaras y sementeras, y no distinguen de que alla haya de haber ni pena para los malos ni gloria para los buenos. Estan persuadidos que los cuerpos muertos sienten, comen y beben y que estan con mucha pena enterrados y apretados con la tierra, y con mas descanso en sus machays y sepulturas en los campos donde no estan enterrados, sino en unas bovedillas y cuevas o casitas pequenas, y esta es la razon que dan para sacar de las iglesias todos los cuerpos muertos. Enganados con estos errores, no tienen conocimiento de la resurreccion de los cuerpos.

La visión de felicidad rescatada de la cita anterior, aún es vigente en nuestros días. Esta bienaventuranza que es la charla, el alimento y la bebida, dentro de la comunidad campesina están garantizados por prácticas como la *mita* y el *ayni*. Es necesario aclarar, que a pesar de las ofrendas que a los difuntos se ofrecía, tales como: vestido, y utensilios de su uso cotidiano. Ello no representaba una concepción de la felicidad materialista.

Premoniciones de muerte

La presencia del búho en los tejados de las casas, son conocidas como augurio de muerte (mal agüero), pues anuncia el pronto fallecimiento de alguno de los residentes (Cáceres, 2001).

El *atawi* o ataúd, es un ataúd de madera que sale a las calles cada vez que se aproxima la muerte de una persona.

Todo relato que señale haber visto el *atawi*, por mucho parece fruto de la imaginación, atrayendo los cuestionamientos de los forasteros. Sin embargo, en las comunidades donde estos relatos fueron obtenidos, su avistamiento es tan real como ver a una persona en la calle.

El olor a zorrino, dentro de la tradición andina, representa al igual que los anteriores un presagio de muerte de alguna persona que viva cerca del lugar de donde se ha manifestado el olor. Otro augurio de muerte es el aullido del perro.

Los rituales de la muerte

García (2001), divide los rituales mortuorios en tres etapas o fases: las exequias, el velorio y el entierro. La primera se da con el aviso por parte de las campanas del templo de la comunidad, que señala que un comunero a muerto. Estas también informan referencialmente la edad del difunto, si ha llegado a la comunidad y si está lista la tumba.

Cáceres (2001), nos proporciona más detalle de lo que denomina *ritual de la muerte*. Cuando se tiene conocimiento del deceso de un comunero, se inician las diligencias respectivas en el puesto de salud y el puesto policial. Luego se procede a bañar al difunto, vistiéndole con la ropa de fiesta y con los mejores calzados.

La pérdida de un ser querido, exige y genera una emergencia de emociones que algunas culturas, permiten que estos se manifiesten como parte de un proceso mientras que en otras son reprimidas para mostrar respeto al difunto. Para tal propósito existen agentes que ayudan a regular la rabia u ocultarla de los demás miembros de la comunidad (Rossenblatt, 1999).

Posteriormente, los miembros de la comunidad (que se espera vengan todos), se aproximan al lugar del velorio a saludar y abrazar a los familiares, así como despedirse y pedir disculpas (si fuera el caso) del

difunto. Según Cáceres (2001), el perdón es fundamental para mantener relaciones en el más allá. Es tradición en el ande peruano creer que, si no se concreta el proceso de perdón y disculpas para con el fallecido, el alma del muerto vendrá a atormentar al vivo durante las noches cuando este se encuentre solo.

Durante el velorio, los integrantes de la comunidad, durante la visita a la casa del difunto, consuelan a los deudos con frases como “*hinapaqcha kara* - así habrá tenido que ser” (Cáceres, 2001). Durante la noche, las visitas acompañan al muerto acompañados de coca, alcohol y cigarros; estos son proporcionados por los deudos, pero también son entregados por los visitantes por ser “su cariño”.

En el ande peruano, es ofensivo para la comunidad y sobre todo para el difunto que los deudos cierren las puertas a las visitas o abandonen y dejen solo al recién muerto. Para el entierro, se designan o suplican personas que apoyen en la excavación de la tumba, estos beben bastante alcohol para evitar la *qhayqa* (enfermedad por el aliento del difunto). Una vez terminada la faena, colocarán las herramientas utilizadas en forma de cruz, entonces avisan que la tumba ya está lista y se procede a la celebración de la misa (Cáceres, 2001).

Luego de la misa, cuyo horario es determinado por el cura, se procede a enterrar el cuerpo. Este es el momento en que los familiares quiebran en llanto, pues no se volverá a ver al ser querido. Irarrazaval (1994), sugiere que entre la muerte y el entierro se percibe al fallecido como un ser viviente más, un difunto viviente.

Luego del entierro se procede a limpiar la casa y lavar las ropas del difunto. El lavado de prendas se aborda en la crónica de Pablo José de Arriaga, que hace mención de la costumbre de esperar 5 o 10 días para lavar la ropa de los difuntos. A ello destaca Noreña (2014), la relación entre los cinco (*phisqa*) días y la palabra *pichcay* o *pichwa*. Sin embargo, no podemos descartar la semejanza de *phisqa* con *p’esqoyllo* que significa

trompo de madera, que en la festividad del día de los muertos es practicado en el distrito de Coya, en la provincia de Calca.

Es importante señalar que los tratos, cuidados y ofrendas que se le daba a un difunto en el antiguo Perú, se practica actualmente. Cieza de León hace mención de estos tratos y cuidados: “ponen el cuerpo, envuelto en mucha cantidad de mantas, en un ataud, y sin enterrarlo lo tienen allí algunos anos, y despues de estar bien seco, los ponen en las sepulturas que hacen dentro de sus casas” (p.24).

La ruta de la muerte

Amaut (1955), obtiene versiones de relatos que señalan a los perros negros como un animal que ayuda a las almas a cruzar el *yahuarmayu* o río de sangre en quechua, señalando la necesidad de las personas de criar y tratar bien a los perros de este color, pues aquellos que son de diferentes colores no ayudan al anima a cruzar el río debido a que no quieren ensuciarse el pelaje. Esta versión se repite en Cáceres (2001), en una entrevista que realiza en la comunidad de Piñanqay, en la provincia de Anta. De acuerdo a ello, los perros negros están dispuestos a acompañarte en este tránsito, mientras que los blancos te reclaman los tratos que a ellos en vida le diste.

Día de los difuntos

Martín de Murua, hace mención sobre los ritos funerarios de los naturales de las indias: “y el bulgo ygnorante entendio que las comidas y beuidas, y ropas ricas que ponian a los difuntos, se aprobechauan de ellas en esotra vida y los sustentaua y librau de trauajos” (l. 098006).

Arriaga en su *extirpación de idolatria del Piru*: hace mención a la ofrenda que los muertos recibían de sus deudos:

Echanles muy disimuladamente chicha en la sepultura para que beban, y muy al descubierto ponen, cuando les hacen las honras,

comidas cocidas y asadas sobre la sepultura para que coman, y así está prohibido que en los todos Santos no pongan nada de esto en las sepulturas.

El día de los muertos las familias arman ofrendas a sus difuntos en una mesa de la casa, colocando alimentos, bebidas y velas junto a una fotografía del difunto. También se ofrecen a los difuntos *tánta wawas*, *tánta achachis* y panes en forma de caballo, aunque esto también se presenta en forma de perro (Sánchez, 2015).

La tradición señala que, a las almas de los difuntos durante la celebración del día de los muertos, les es permitido volver a sus comunidades y visitar a sus familiares, por un periodo de 24 horas, periodo que inicia el medio día del día primero de noviembre hasta el mediodía del día siguiente y que es aprovechado para disfrutar las ofrendas de los vivos (Cáceres, 2001). En ciertas provincias como Canchis, existen rezadores, que son personas que se acercan a la ofrenda del difunto a ofrecer oraciones y plegarias. Estos son retribuidos con panecillos o bizcochuelos que se mandan a preparar días antes.

Conclusiones

La muerte en el ande, no es percibida como el fin o ruptura de la vida. Por el contrario, se percibe como la continuidad de esta, un tránsito del alma a un plano desde donde aún se mantienen los lazos que se mantenían en vida.

En el ande, no existen fenómenos sobrenaturales pues estos son contemplados en la concepción escatológica del hombre andino. Los rituales mortuorios están orientados a apoyar al difunto y a los familiares a superar esta etapa natural de la vida. Manifestando el entero apoyo comunal en todas las etapas del ritual: muerte, velorio, entierro, limpieza y conmemoración.

La ruta hacia el plano donde el alma se dirige después de la vida, es concebida como el cruce del *yahuarmayo*, con la ayuda de un perro negro. Sin embargo, si la persona no ha obrado bien en vida, estará condenado a vagar la tierra en forma de condenado.

El día de los muertos, mantiene costumbres que se practicaban en el incanato como nuevas adquiridas por influencia española. Por ello, es incorrecto afirmar que el culto a los muertos es enteramente influencia hispana.

Bibliografía

Aláez García, Argimiro. 2001a. «DUELO ANDINO: SABIDURÍA Y ELABORACIÓN DE LA MUERTE EN LOS RITUALES MORTUORIOS». *Chungará (Arica)* 33(2):173-78. doi: 10.4067/S0717-73562001000200002.

Aláez García, Argimiro. 2001b. «DUELO ANDINO: SABIDURÍA Y ELABORACIÓN DE LA MUERTE EN LOS RITUALES MORTUORIOS». *Chungará (Arica)* 33(2):173-78. doi: 10.4067/S0717-73562001000200002.

Anón. s. f. «DICCIONARIO QUECHUA ANCASHINO-CASTELLANO | FRANCISCO CARRANZA ROMERO | Comprar libro 9788484890980». Recuperado 18 de noviembre de 2020a (<https://www.casadellibro.com/libro-diccionario-quechua-ancashino-castellano/9788484890980/914580>).

Anón. s. f. «Lengua Quechua | Fonología | Vocal». *Scribd*. Recuperado 18 de noviembre de 2020b (<https://es.scribd.com/document/281410866/Lengua-Quechua>).

Cáceres Chalco, Efraín. 2001. «LA MUERTE COMO SANCIÓN Y COMPENSACIÓN: VISIÓN DE EQUILIBRIO Y RECIPROCIDAD EN CUSCO». *Chungará (Arica)* 33(2):187-200. doi: 10.4067/S0717-73562001000200004.

Cervantes, Biblioteca Virtual Miguel de. s. f. «La extirpación de la idolatría en el Perú / Pablo José de Arriaga». *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Recuperado 18 de noviembre de 2020 (<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-extirpacion-de-la-idolatria-en-el-peru--0/html/>).

Cieza de León, Pedro. s. f. «Parte primera de la Crónica del Perú, Pedro Cieza de León | Proyecto Estudios Indianos». Recuperado 18 de noviembre de 2020 (<http://estudiosindianos.org/biblioteca-indiana/parte-prime-ra-de-la-cronica-del-peru-pedro-cieza-de-leon/>).

Escudero, Wilfredo Kapsoli. 1998. «Los discursos de la conversión». Pp. 247-68 en *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia : Novenas Jornadas de Estudios Históricos, 1998, ISBN 84-7481-891-5, págs. 247-268*. Ediciones Universidad de Salamanca.

España, Biblioteca Nacional de. 2015. «Parte primera de la Crónica del Perú». Recuperado 17 de noviembre de 2020 (<http://www.bne.es/es/Actividades/Exposiciones/Exposiciones/exposiciones2016/BibliotecaIncaGarcilaso/Seleccion/obra04.html>).

Fernández, Francisca, y Francisca Michel. 2014. «Resignificación de la muerte en Los Andes: La festividad del Wiñay Pacha o Todas Almas en Santiago de Chile». *Antropologías del Sur* 1(2):55-65. doi: 10.25074/rantros.v1i2.842.

Irrarrazaval, Diego. s. f. «Arte de Muerte y Vida e “Inculturación bíblica”. Un Cristianismo Andino». 1994.

Mamani, Luperio David Onofre. 2001. «ALMA IMAÑA. RITUALES MORTUORIOS ANDINOS EN LAS ZONAS RURALES AYMARA DE PUNO CIRCUNLACUSTRE (PERÚ)». *Chungará (Arica)* 33(2):235-44. doi: 10.4067/S0717-73562001000200007.

Morán, Oscar Muñoz. 2017. «Bugallo, Lucila y Mario Vilca (comps.) (2016). Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy-EDI-UNJU-IFEA». *Anthropologica del Departamento de Ciencias Sociales* 35(38):245-49. doi: 10.18800/anthropologica.201701.010.

Murúa, Martín de. 1962a. *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas por Martín de Murúa*.

Murúa, Martín de. 1962b. *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas: Prólogo del Excmo. Sr. Duque de Wellington y Ciudad Rodrigo*.

Noreña, Betsalí Curí. 2014. «Apuntes sobre el más allá en el mundo andino». Pp. 185-98 en *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones, Vol. 1, 2014, ISBN 978-84-15659-22-8, págs. 185-198*. Ediciones Escorialenses.

Sánchez, Rodolfo. 2015. «Después de la muerte en el mundo andino. Una aproximación antropológica». *Revista Cultura & Religión* 9(1):64-81.

Se terminó de editar en noviembre de 2020 en:

INAUDI EDITORES

de Antonio Lloclla

cel: 988 464632-Ovalo Miravalle

Cusco-Perú